

Instituto Intercontinental de Misionología

Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura

Problemas de interculturalidad

Etnocentrismo y transculturalidad

Profesor: Dr. Ramiro Gómez Arzapalo

Alumno: Díaz Hidalgo Irvin

7 de noviembre de 2021

Etnocentrismo y transculturalidad

Por Irvin Díaz Hidalgo

a) Interculturalidad y transculturalidad como valores de la acción comunicativa

¿Cuál es la tesis del texto? Hernández (2002) propone que una orientación fenomenológica o hermenéutica de la pragmática intercultural podría dotar de unidad al problema de las diferencias lingüístico culturales en los mecanismos de las prácticas comunicativas. Para el autor, la concepción que se tiene de las relaciones sociales, en un marco cultural, admite un cierto grado de diversidad intercultural, sin que ello excluya la interpretación de otros marcos culturales. Ello se sigue de que el modelo básico de una relación social es el propio de una relación comunicativa. Así, los fundamentos de la diversidad cultural pueden ser reinterpretados como fundamentos de la comunicación intercultural.

Al realizar una aproximación funcional de los valores y la acción comunicativa, Hernández (2002) se retrae a un antagonismo básico entre una retórica de la continuidad y una retórica de la discontinuidad, esto es, que el uso retórico del lenguaje se traduce en que, en diferentes culturas (ej., la norteamericana y la japonesa), determinadas cosas (ej., la cortesía) tienden a asociarse o identificarse, o bien, a discriminarse o diferenciarse. Lo interesante es que estas dos retóricas siempre actúan de forma conjunta en cualquier cultura y lo que crea diversidad cultural es el tipo particular de balance entre las mismas a la hora de resolver situaciones potencialmente ambiguas. En breve, las diferencias culturales que se constituyen como estilos de vida o *ethos* culturales, son consecuencia de la manera particular en que se suelen resolver los conflictos en una cultura[1]. Posible solución que plantea Hernández a estos problemas es la articulación de estas dos retóricas en pares de principios o valores antagónicos (armonía vs competitividad, solidaridad vs no interferencia, etc.), en donde el particular balance entre estos principios puede ayudar a evitar malentendidos al momento de verse expresadas oposiciones entre las gestiones individuales y las gestiones sociales.

---

[1] Considero que la problematización de Hernández escapa al problema de las divergencias culturales que deben resolverse cuando dos culturas se enfrentan *en* un mismo tiempo y espacio para la definición de un estilo de vida común. ¿Cómo resolver el choque de dichas prácticas cuando en un barrio pobre del sur de Boston se enfrentan tres vecinos (caucásicos, asiáticos y afroamericanos) con estilos de vidas asociados a culturas diametralmente opuestas? (Véase una película de Clint Eastwood llamada *Gran Torino*, de 2012).

Las parejas de principios antagónicos (opuestos, de hecho) manifiestan las retóricas de continuidad y discontinuidad, pero vistas desde la dinámica social pueden permitir la noción de "pluralismo cultural". Es de rescatar la definición de valor, más sociológica que filosófica, que hace el autor: "un tipo de norma genérica rectora o evaluadora de la conducta social que el individuo adquiere, de manera explícita o implícita, en el proceso de socialización" (Hernández, 2002: 4). La posición del autor en este asunto es que las culturas no difieren sustancialmente en lo que se refiere al tipo de valores que, al ponerse en juego, permiten la construcción de lo humano, sino en el alcance normativo que se asigna a esos valores, a la jerarquía que se asigna entre ellos. Así, la diversidad cultural viene dada por las diferentes combinaciones o maneras de organizar el léxico que representan los valores y esta asignación es fundamentalmente una operación hermenéutica. Desde esta perspectiva, asignar un tipo de coherencia a un *ethos* cultural ajeno es la premisa para hacerlo interpretable. Si la perspectiva cultural ajena se interpreta como rechazable, entonces no volvemos racionalmente incapaces de zanjar las diferencias de ese *ethos* cultural. Aquí la esencia de la transculturalidad.

Para Hernández (2002), las funciones de lo transcultural son lo paidético o preliminar de lo transcultural, lo creativo, lo supletorio de lo cultural y lo intercultural. La función paidética implica el contar con la existencia de "sujetos sociales" que se encuentran en proceso de adquisición de un determinado *ethos* cultural, sobre todo a partir de instrucciones implícitas o indirectas. La función creativa implica, a pesar de toda la tradición en sentido contrario, que lo cultural no es simplemente algo dado, sino reconstruido a partir del contexto sociohistórico. A pesar de aprenderse a través de lo social, la transmisión reconstructiva de la cultura es sustancialmente diferente a la herencia biológica y ello implica una parte "creativa" que se plasma en el espacio transcultural. La función supletoria de lo cultural consiste en que la capacidad de regulación de las normas de un determinado *ethos* cultural puede suspenderse o suplirse "transculturalmente", precisamente por el sujeto capaz de asignar o negar intencionalmente un valor a las normas culturales. La función intercultural, por su parte, denota una función especifica de lo transcultural, como espacio mediador entre culturas, a partir del principio de comprensión intercultural empático o creativo del que se hablaba. Esta función, considero la más importante, implica nuestra capacidad de acceder a una percepción básica de la relación social.

Para Hernández (2002: 12) lo transcultural es ese ámbito de percepciones o vivencias básicas de lo social que se nos muestra como inaccesible o que se coloniza culturalmente (y así ha sucedido, de hecho, históricamente), pero que muestra resistencias a las operaciones de modelado cultural, y es en esta resistencia en donde está precisamente la naturaleza humana, a partir de un ámbito cultural históricamente conformado.

b) Humanidad y barbarie. De la barbarie cultural a la barbarie moral.

En este texto, Pérez (1993) se pregunta por el concepto de barbarie y, desde ya, si bien rechaza el uso de este término para lo cultural, lo resalta para el terreno moral, reconociendo que, cuando se usa en defensa de los derechos humanos, se acepta explícitamente un universalismo moral que reconoce validez transcultural, es decir, más allá de las diferencias entre distintos *ethos* culturales. Para ejemplificar sus tesis, el profesor español utiliza las guerras civiles en la antigua Yugoslavia, que son ejemplo, mucho después de las *Tesis de Filosofía de la Historia* de Benjamin y aún de la caída del muro de Berlín en 1989, de la barbarie que asecha no sólo a Europa (como lo muestran los tiempos modernos en Medio Oriente) sino a todo el mundo. Para Pérez (1993), el problema es el pensar estos problemas como de otro mundo, a la manera en que recriminaba Chomsky el mirar la guerra en Afganistán desde los escritorios de occidente, cuando la distancia (más que el desplazamiento) no supone ninguna garantía. Así, los fenómenos de racismo y xenofobia tan presentes en las actuales sociedades europeas (piénsese, por ejemplo, en el caso de la homofobia exacerbada que se vive en Polonia contra las comunidades lésbico−gay), si se combinan con crisis económicas y nacionalismos mal entendidos, como los que se han presentado en fechas no tan antiguas, pueden conducir a fenómenos que hoy se piensan como irracionales. Por eso, recordando la sentencia de Fromm sobre el fascismo, para evitar la barbarie hay que pensarla.

¿Cuál es la esencia de la barbarie? Como quiera que se utilice el término, éste siempre tiene un carácter peyorativo. Sin embargo, visto más de cerca, es posible considerar dos usos principales bien diferenciados. En el primero, se trata de una noción descriptiva aplicada a la otredad, culturalmente diversa (éste es el sentido original del término en Grecia clásica, pues bárbaro era aquel que no hablaba griego y que creía en otros dioses). En el segundo, es un concepto ético valorativo, que entraña una forma de comportamiento humano despreciable.

El primero de estos usos debe ser tachado de improcedente, pues es un uso negativo. Por el contrario, el segundo uso tiene, de hecho, un carácter positivo y debe considerarse pertinente.

Históricamente, las sociedades siempre han presentado resistencia al reconocimiento de la otredad. El racismo es sólo un ejemplo presente de lo anterior. A ello se refiere Pérez (1993: 3) como un "etnocentrismo espontáneo". Pero a partir de ciertas religiones universalistas de salvación se empieza a introducir la noción de un "núcleo ético común" y una progresiva humanización que, como logro cultural, busca el reconocimiento de la universalidad de lo humano, en un proceso largo y aun inacabado. Con todo, el reconocimiento de la otredad ha significado un avance paulatino hacia el respeto universal de la especie humana, con énfasis en el pensamiento de lo diferente, precisamente para afirmar transculturalmente, la dignidad de todos.

En este sentido, lo bárbaro, históricamente se asocia a lo no integrable y, por lo tanto, lo que no encaja en la cultura: desde Grecia, Roma, el cristianismo, el mundo medieval y la revolución renacentista, siempre ha habido bárbaros, a pesar de ciertos y raros tratos indulgentes hacia ellos (la referencia a Bartolomé de las Casas, citando a Todorov, es de especial relevancia: ¿qué opinaría de Ginés de Sepúlveda?).

En la Ilustración, más aún, se acentúa el etnocentrismo y los problemas para pensar la diferencia, con un enquistamiento de la dicotomía barbarie–civilización. El caso de Hegel es muy significativo, aunque el autor no lo amplio lo suficiente. Hubiera bastado decir que, para Hegel, los pueblos africanos no pueden de hecho aspirar a la categoría de humanos si no cuentan con la esencial "historia escrita". El mismo Kant, en su ideal de progreso, y desde una filosofía de la historia muy particular, parece consentir la colonización de los pueblos "no ilustrados", en *pro* de la progresión "lógica" barbarie–civilización. De aquí nace el evolucionismo cultural[2].

Sin embargo, ya Montaigne se pone en guardia frente a estas concepciones dicotómicas universalistas para concluir que la barbarie, como fenómeno humano, no está fuera de sí o en el otro, sino dentro. Es desde este autor que el uso descriptivo de barbarie, su uso clásico, resulta, en palabras de Pérez (1993) impertinente.

---

[2] Curioso que, aunque el autor mencionó a Morgan y Taylor, yo pensé directamente en Comte y la ley de los tres estados, ya en pleno siglo XIX.

Es así que el resto del artículo lo dedica Pérez (1993) a discutir la pertinencia del concepto "ético" de barbarie. Esta barbarie moral se refiere a la deshumanización de quien no trata al otro con el respeto que su humanidad exige. Resulta relevante el planteamiento que hace aquí el autor en el sentido de que precisamente cuando se ha reculado el uso cultural del término (por lo demás inaceptable), se da cabida a la introducción de la dimensión ética del mismo. Una cosa posibilita (o impide, yo añadiría), la otra, erigiendo una ética universalista que implica, de suyo, el reconocimiento y aceptación de la transculturalidad.

En ese sentido, y no en el de Kant, a través de la razón ilustrada (denunciada por Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración* y en su concepto de modernidad instrumental), es que sí ha habido un progreso moral de la humanidad, al dejar atrás el concepto originario de barbarie, y posibilitando un sentido positivo y crítico del término[3].

El concepto moral es de suyo relevante porque, desafortunadamente, la barbarie cultural, por más deshumanizante que pueda ser (piénsese en los totalitarismos de la primera mitad del siglo XX), es humana. Y lo paradójico, por tanto, es que barbarie y progreso van siempre juntos. Como lo expresa Pérez, citando a Finkielkraut, la barbarie ha acabado por apoderarse de la cultura, descubriendo el déficit de humanización de nuestras civilizadas sociedades modernas.

c) *Homo moralis*: necesidad de una moralidad política.

Siguiendo con las ideas de este autor, Pérez (1995) se pregunta si, a partir de la aparentemente interminable corrupción en España (para nuestro caso concreto, en México), está o no en peligro la democracia y qué fenómenos la amenazan. La respuesta, a esto último por lo menos, es sí. La xenofobia alimentada por la creciente inmigración, necesaria e incontrolable, de aquellos que en muchas ocasiones buscan sólo salvar la vida, y la creciente corrupción política que sólo deslegitima al Estado democrático, son dos, entre muchas causas, que ponen en riesgo las aún muy endebles democracias, no sólo en Europa, sino en otras partes del mundo. Es necesaria, pues, la reflexión teórica para contribuir, desde ésta, a una práctica política distinta.

---

[3] Al leer esta parte del texto resulta muy "especial" reconocer lo que, palabras de Deleuze, hace la filosofía: combatir la estupidez.

Lo paradójico para el autor es que esta crisis de la democracia se de en el que pareciera el mayor momento de su esplendor, a partir de la caída de los regímenes totalitarios comunistas al final del siglo pasado. Esta revalorización de la democracia ha traído sin duda nuevos retos, a partir de las prácticas corruptas que se gestan en sus instituciones más fundamentales. Aunque el autor se refiere a los escándalos políticos en España, como punto de referencia para su perorata, lo cierto es que, en México, la muy incipiente democracia que existe, efectivamente deja incólumes las instituciones originarias y el voto (con ciertos cambios de nombre), pero se corrompe severamente ante prácticas poco raras en la clase política mexicana, que no hace sino acusar la debilidad moral de sus actores y sus gobiernos.

Al igual que la democracia española (aún más reciente que la nuestra, si se considera la prolongada dictadura franquista), la mexicana está igualmente necesitada de profundización, maduración y consolidación: resulta urgente el transitar de una democracia pasiva y espectadora que sólo se limita a votar, a una democracia participativa, que sepa modificar la dinámica de las principales instituciones políticas, en cuyo seno, se gesta la corrupción. Es necesario extender la democracia al campo de la vida social, para que, en todos los lugares en donde se lleva a cabo la acción pública, se establezcan procedimientos verdaderamente democráticos que coadyuben a la formación de una ciudadanía verdaderamente cívica.

En estos procedimientos se puede edificar una verdadera profundización de la democracia, que pone de manifiesto un problema central: la representación exige participación y ésta no se agota con el voto. Por el contrario, la profundización de la democracia implica una dimensión ético–política contra la corrupción que, tristemente, se constituye como el *ethos* dominante, no sólo en la clase política, sino en todos los ciudadanos (triste el recordar la frase de un expresidente de la República en México: “la corrupción somos todos”). Hay, pues, un déficit ético y moral en la vida democrática que no es achacable a la sociedad, sino a los individuos que la conforman. El problema central, por lo tanto, es elevar la moral democrática de los ciudadanos, o bien, la realidad constitutivamente moral del hombre, en virtud de la cual se constituye como *homo moralis*. En este sentido, la democracia plena exige de sus ciudadanos un grado de respeto mutuo, de veracidad, de solidaridad y de compromiso que, en palabras de Pérez (1995) impregne las relaciones humanas, sobre todo cuando éstas constituyen la esencia de lo político.

Lo anterior se sigue, para Pérez (1995: 7) de que la democracia exige "unas *actitudes morales* que posibiliten la viabilidad de los mismos procedimientos democráticos". Es en la ausencia generalizada de dichas actitudes en donde las "formas" de la democracia se pervierten y pueden, inclusive, verse minadas las bases ético−políticas del Estado de derecho. Como se puede observar, la tesis del profesor de la Universidad de Granada es que la talla moral de los individuos afecta el funcionamiento de las instituciones. La democracia exige una moral democrática.

El estatuto ético de esta moral pareciera ser el de una moral pública pues, aunque no se excluyen los criterios y principios que cada cual tiene (una moral privada), lo éticamente relevante es aquello que tiene que ver con la actividad pública de los individuos. Ello conduciría a una sociedad pluralista y tolerante. Lo anterior, no obstante, no niega que la moralidad es competencia exclusiva de los individuos, por lo que quizás es más conveniente hablar de una "moralidad política" (entendiendo por el espacio político aquel en el que el hombre actúa) que de una moralidad pública.

Dicha moral puede entenderse, con Savater (en Pérez, 1995: 11) como aquella que corresponde a un individualismo responsable y, por ende, democrático en donde se deben poner en juego las virtudes de la solidaridad, la responsabilidad, la tolerancia, el coraje cívico, la coherencia, la honestidad, la austeridad, la disponibilidad y la participatividad. Estas actitudes son las que posibilitan éticamente la democracia y trazan, de cierta forma, el perfil del ciudadano virtuoso y de una ciudadanía politizada. La inversión del sentido clásico es muy rescatable en las ideas de Pérez (1995), porque si en la antigüedad se pensó la organización de la *polis* para la virtud, en la modernidad se debe considerar a la virtud cívica como necesaria para organizar moralmente lo político.

d) Educación intercultural y globalización

Para finalizar con las ideas de Pérez (2000), cabe rescatar sus ideas sobre lo decisivo de rescatar la escuela como ámbito idóneo para la educación intercultural, en el seno de los actuales procesos de globalización. La tesis fundamental del autor es que la educación intercultural debe formar para el diálogo entre individuos y grupos de culturas que, siendo diferentes, deben ser reconocidas y valoradas en una dinámica de "hibridación cultural". La esencia entonces de la interculturalidad es la interrelación fecunda de las diferencias.

Pérez contextualiza la globalización en un marco de violencia generalizada en donde el sueño de unos cuantos es la pesadilla de muchos otros. El mercado global no ha resultado en otra cosa que no sea un mundo de violencia e injusticia con amplios desarrollos en tecnología y crecientes niveles de miseria y terrorismo, por parte de aquellos que precisamente dicen combatirlo (piénsese en los textos de Chomsky del ensayo anterior). Si a esto se suman los fanatismos religiosos, el "fantasma del choque de civilizaciones" no parece sino un destino fatal y si se puede aún peor, para aquello que conforman las sociedades menos desarrolladas del planeta.

En este contexto, Pérez (2000: 35) plantea el concepto de "pluralidad compleja": diferentes culturas comparten un mismo espacio social. A partir de este concepto se supera la creencia de que a cada sociedad le corresponde una sola cultura. Por el contrario, se actualiza la afirmación de Alain Touraine de que el presente de nuestras sociedades ya es multicultural y por ello no debe sorprender que las diferencias culturales se presenten conflictivas.

A partir de esta realidad globalizada y multicultural, es entendible que la educación y los procesos formativos constituyen fenómenos mucho más complejos que antaño. Educar, si bien no se reduce a socializar, implica definitivamente la socialización; implica, además, instruir en un cúmulo de saberes cada vez más especializados y fragmentados. Finalmente, la educación implica también el formar en actitudes, en una pléyade desdibujada de principios y valores poco compartidos, entre diferentes formas de pensar y actuar (politeísmo axiológico de Weber). Si se suma a lo anterior la pérdida de sentido mismo en la educación, pues efectivamente no hay en los sistemas educativos actuales (salvo raras excepciones, por cierto, de economías muy desarrolladas) una cosmovisión del hombre que se desea formar, se tiene por consecuencia una educación sin relato que, por mucha tecnología que se tenga, no tiene mucho que decir. La tarea, enorme pero necesaria de afrontar para Pérez (2000: 36), es educar en la diversidad para formar a una ciudadanía a la altura de la pluralidad compleja de nuestras sociedades. ¿Cómo se ha llegado a este estado de crisis de la educación? La respuesta no es simple, pero sí lógica. Cuando los Estados, a partir de los fenómenos de corrupción que se discutieron con anterioridad, se ven deslegitimados, al igual que las familias a partir de la ruptura del tejido social y hasta la religión, rebasada por la realidad social, "por fuerza" ha de darse una crisis en los sistemas educativos que fueron diseñados en función de esas instituciones sociales y con una clave monocultural.

Se trata, en breve, de un problema de cambio de circunstancias fundantes. Los sistemas educativos hispanoamericanos no estaban diseñados para sociedades en crisis y mucho menos fueron estructurados para pensar la diferencia. Se hicieron para continuar la homogeneidad y uniformidad de aquello que "nos es propio", como naciones y como pueblos definidos históricamente. Se diseñaron, en breve, desde el etnocentrismo. Por lo anterior, son necesarios cambios profundos en los sistemas educativos que permitan transitar de una formación etnocéntrica a una transcultural; es necesario cambiar el sentido de cómo y para qué educar.

El problema de fondo para el autor no es la falta de estrategias multiculturales con enfoques anti−universalistas. No, el problema de fondo es la falta de reconocimiento de ciertas zonas de confluencia ética y políticamente relevantes, que coexisten entre las diferentes comunidades que habitan un mismo espacio social; lo valioso que se tiene en común. Por ello es necesario un verdadero "diálogo intercultural" para la dinámica cívica de una sociedad que ha de afrontar, precisamente, el problema discutido en el apartado anterior: la renovación y profundización de su sistema democrático.

En este orden de ideas, lo que propone Pérez (2000) es que se revalorice a la escuela como un espacio de verdaderas comunidades educativas interculturales, necesario para una política democrática que sea capaz de transitar del multiculturalismo a la interculturalidad. Esto no es sino una exigencia que el mestizaje de nuestras sociedades demanda, desde una verdadera moralidad política que busca deshacerse de las trampas ideológicas que la globalización y el capitalismo mordaz imponen.

Así, puede hablarse de una "escuela para el mestizaje", propia de una sociedad mestiza propiamente democrática, basada en el diálogo, en la formación crítica (que enseñe a ver el mundo como un lugar libre de prejuicios), en la búsqueda dialógica de acuerdo en torno a lo justo, en la educación de los sentimientos (y no sólo de las emociones de las corrientes psicologistas de moda) y en el reconocimiento de todos como humanos.

e) A propósito de la guerra *en* Afganistán

En los textos antes comentados (sobre todo en los de Pérez Tapia) se puede observar, claramente un hilo conductor de la reflexión ético-política: el problema de la dicotomía etnocentrismo−transculturalidad que, sin duda, es característico de nuestro tiempo.

Sin embargo, cuando se lee a Chomsky, no cabe sino abandonar la reflexión teórica para observar, en los hechos (se puede afirmar recientes, por lo que apenas hace semanas se vivía exactamente en la misma región del mundo), lo que el etnocentrismo exacerbado y la violencia global de nuestro tiempo pueden causar en pleno siglo XXI. Sin exagerar los efectos de los conflictos bélicos en oriente medio, a partir de políticas instrumentadas desde la segunda mitad del siglo pasado por la CIA y hasta el presente, pareciera que la intolerancia cultural (sobre todo de corte religioso) aunada al financiamiento verdaderamente terrorista por parte de aquellos que dicen combatirlo (mientras no sea un aliado histórico) representan la mas grave muestra de deshumanización y barbarie que jamás se haya visto en occidente (desde lejos), por lo menos desde el final de la Segunda Guerra Mundial. Así, aunque el texto de Chomsky constituye *per se* una denuncia al fenómeno de la barbarie, discutido al inicio de este reporte, resulta también en un corolario ideal a todas las ideas formuladas con anterioridad, al pensar la necesidad de recuperar un concepto de responsabilidad frente a la otredad, que es ético y del cual se han desembarazado prácticamente por décadas muchos de los líderes más poderosos del mundo (no sólo Estados Unidos). Así las cosas, resulta menos que imperioso el recuperar en el presente lo textos comentados previamente, pues parece inevitable que los mismos hechos de destrucción y catástrofe se presenten una y otra vez, en tanto las relucientes democracias occidentales no transiten hacia un respeto (previo reconocimiento) pleno de la diversidad cultural.

A manera de cierre.

Una de las conclusiones más relevantes sobre la transculturalidad, curioso, sin mencionarla explícitamente, la da Pérez (1993) cuando cierra su análisis sobre el concepto etnocéntrico tradicional de barbarie, al sentenciar que aquel que no es capaz de reconocer en el otro a un ser humano, como él mismo, sólo prueba su propia deshumanización y deviene en bárbaro. En otras palabras, la barbarie la encontramos allí donde la humanidad es negada o dividida o clasificada o estereotipada. De una forma similar, cuando en las modernas sociedades democráticas se acusa una falta de moral por parte de los individuos que afecta sobremanera a las instituciones, es pertinente señalar la necesidad de una moral democrática que defienda a las aún incipientes democracias hispanoamericanas de los principales peligros que las acechan: xenofobia y corrupción. Por ello es necesaria la formación virtuosa no sólo de la clase política, sino de la toda la ciudadanía.

Y es la escuela la que, como comunidad *pre*−política debe afrontar el problema de la multiculturalidad y cambiar de forma radical toda una serie de estructuras antagónicas que fueron erigidas para lo homogéneo, redireccionando sus esfuerzos hacia una educación de y para las diferencias. En este sentido, no se quiere afirmar que es responsabilidad única de las instituciones educativas el instaurar el "diálogo intercultural" al que se refiere Pérez (2000) para la conformación de verdaderas sociedades democráticas. Ello implicaría no reconocer la moralidad individual de todos y cada uno de los individuos que comparten un espacio social. Lo que se propone es que la escuela, como espacio de formación creado para la constitución cívica de los futuros ciudadanos, enfatice en una educación intercultural que fomente la pluralidad cultural.

La necesidad de educar en la transculturalidad, deviene en *conditio sine qua non* para la conformación de verdaderas ciudadanías democráticas que reconozcan la otredad y que prevengan, de forma activa y participativa, los actos amorales y bárbaros (en el sentido más peyorativo que pueda darse al término) que hoy amenazan, más que a los regímenes políticos, a la misma existencia de la especie humana.

Referencias

- *Interculturalidad, transculturalidad y valores de la acción comunicativa*, Carlos Hernández Sacristán, Universidad de Valencia, en: http://www.crit.uji.es/biblio/carlosclaves.pdf").

- José Antonio Pérez Tapias, *Humanidad y Barbarie. De la barbarie cultural a la barbarie moral*, en: Gazeta de Antropología, Universidad de Granada, no. 10, 1993, en: http://www.ugr.es/~pwlac/G10_04JoseAntonio_Perez_Tapias.html.

- José Antonio Pérez Tapias, "El *homo moralis* y su ciudadanía democrática. A propósito de la corrupción: Democracia y moral en perspectiva antropológica, en *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, No. 11, 1995, en: http://www.ugr.es/~pwlac/G11_05JoseAntonio_Perez_Tapias.html.

- *La guerra en Afganistán*, Noam Chomsky, en: http://66.240.239.19/1/3/4/13401.ZIP

- *Una escuela para el mestizaje: educación intercultural en la época de la globalización*, de José Antonio Pérez Tapias, en: Aldea Mundo: revista sobre fronteras e integración, año 4, no. 8, nov. 1999-abr.2000, en: http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=54300805&iCveNum=0.